

기술에 대한 논구

1. 우리는 여기서 기술에 대해 물음을 던진다. 물음은 하나의 길 위에서 가능하다. 따라서 개별 문장이나 명칭에 사로잡히지 말고 무엇보다 길 자체에 주목하는 것이 바람직하다. 그 길은 사유의 길이다. 모든 사유의 길은 사람에 따라 그것을 알아차리는 데 차이가 있지만 특이한 방식으로 언어에 의해 인도된다. (우리는 기술에 대해 물음을 던지고 그것을 통해 기술과 자유로운 관계를 맺고자 한다.) 관계가 자유롭다는 것은 그것이 우리 현존재를 기술의 본질에 개방시켜 줄 때 그렇다. 우리가 그 본질에 즉응(卽應)할 때 우리는 기술적이라고 하는 것의 한계를 경험할 수 있다.

2. 기술은 그 기술의 본질과 같은 것이 아니다. 우리가 나무의 본질을 찾아 나설 때 개개의 나무를 나무로서 속속들이 지배하고 있는 그것은(즉 나무의 본질은) 흔히 보는 나무들 중의 하나가 아니라는 사실을 우리는 알아야 한다.

3. 이렇듯 기술의 본질도 기술적인 어떤 것이 아니다. (우리가 기술적인 것만을 생각하고 그것을 이용하는 데에만 급급하여 그것에 매몰되거나 (그것을) 회피하는 한, 기술의 본질에 대한 우리의 관계를 결코 경험할 수 없는 것도 그 때문이다.) 우리가 기술을 열정적으로 긍정하건 부정하건 관계없이 우리는 어디서나 부자유스럽게 기술에 붙들려 있는 셈이다. 그러나 최악의 경우는 기술을 중립적인 것으로 고찰할 때이며, 이 경우 우리는 무방비 상태로 기술에 내맡겨진다. 왜냐하면 현대에 와서 특히 사람들이

옳다고 신봉하는 이러한 사고 방식은 우리를 전적으로 기술의 본질에 대해 맹목적이게 하기 때문이다.

4. 옛 학설에 따르면, 어떤 것의 본질이란 그것이 무엇으로 존재하는 바 그것을 말한다. “기술은 무엇인가”라고 물을 때, 그것은 기술에 대해 묻는 것이다. 그 물음에 대해 누구나 알고 있는 대답은 두 가지이다. 하나는 “기술은 목적을 위한 수단”이라는 것이고, 다른 하나는 “기술은 인간 행동의 하나”라는 것이다. 기술에 대한 이 두 가지 규정은 같은 것이나 다름없다. 왜냐하면 목적을 설정하고 거기에 맞는 수단을 끌어다 사용하는 것은 인간의 행동이기 때문이다. 기술이 무엇인가라고 할 때, 거기에는 연장, 기구, 기계 등의 제작과 사용이 속하며, 이때 제작된 것과 사용된 것 자체도 기술에 속하고, 욕구와 이 욕구를 만족시키기 위한 목적들도 기술에 속한다. 이러한 장치 전체가 곧 기술이다. 기술 자체 또한 하나의 장치이며, 라틴어로는 인스트루멘툼 (instrumentum)이라고 한다.

5. 따라서 기술은 하나의 수단이며 인간 행동의 하나라고 보는 기술에 대한 통념을 우리는 기술의 도구적·인간학적 규정이라고 부를 수 있다.

6. 그 규정이 옳바르다는 것을 누가 부인하겠는가? 그것은 사람들이 기술에 대해 말할 때 염두에 두는 것을 틀림없이 옳바르게 따르고 있다. 기술에 대한 도구적 규정은 기막힐 정도로 옳바르다. 이 규정은, 옛날의 수공업 기술과 대조할 때 전혀 다르고, 그래서 새로운 것이라고 어느 정도는 옳바르게 사람들이 주장하

는 현대의 기술에도 들어맞는다. 발전소는 터빈과 발전기를 갖추어서 인간이 설정한 목적을 위해 인간이 제작한 도구이다. 로켓이나 고주파(高周波) 기계도 목적을 위한 도구이다. 물론 레이더 관측소는 풍신기(風信旗)에 비해 훨씬 복잡하다. 그리고 레이더 기계의 제작을 위해서는 기술 공업 생산의 얼키고 설킨 제반 작업 단계들이 필요하다. 또 슈바르츠발트 계곡 어느 외진 곳에 있는 제재소는 라인 강의 수력 발전소에 비한다면 원시적인 도구에 지나지 않을 것이다.

7. 따라서 “현대 기술도 목적을 위한 도구”라는 말은 옳바르다. 기술에 대한 도구적 관념이 인간을 기술과 올바르게 관계지우려는 모든 노력을 규정하고 있다. 모든 것은 기술을 도구로서 적당한 방식으로 사용하느냐에 달려 있다. 사람들은 흔히 말하듯이 기술을 “정신적으로 장악하기를” 바란다. 사람들은 기술을 자유 자재로 다루려 한다. 이처럼 기술을 지배하려는 의지는 기술이 인간의 통제를 벗어날 가능성이 커질수록 더욱 절박해질 것이다.

8. 그러나 기술이 단순한 도구가 아니라고 가정해 보자. 이럴 경우에도 그것을 지배하려는 의지가 가능할까? 그렇지만 앞에서 우리는 분명히 기술의 도구적 규정이 옳바르다고 말하지 않았던가? 물론 그렇다. 앞에 놓여 있는 것과 상응(相應)하는 것을 확인할 때마다 우리는 “옳바르다”고 말한다. 그러나 이런 확인을 할 때 그것이 옳바르기 위해서 앞에 놓여 있는 것의 본질까지 밝힐 필요는 없다. 그러나 본질 밝힘이 일어나는 곳에서만 참된 것 (das Wahre)이 일어난다. 따라서 그저 옳바르기만 한 것은 아직 참된 것이 아니다. 참된 것이라야 비로소 우리가 그 본질에서부

(richtig
Wahre)

터 우리에게 문제가 되는 그런 것과 자유로운 관련을 맺게 해준다. 그래서 기술에 대한 올바른 도구적 규정은 아직 우리에게 기술의 본질을 보여주지 못한다. 이 본질에 또는 적어도 그 가까이에 이를 수 있기 위해서 우리는 올바른 것을 철저히 밝혀 내 참된 것을 찾아야 한다. 우리는 다음과 같은 물음을 던져야 한다. 도구적인 것 그 자체는 무엇인가? 도구니 목적이니 하는 것들은 어디에 속하는가? 도구란 그것을 갖고 어떤 것을 작용시켜 뭔가를 얻게 해주는 그런 것을 말한다. 어떤 작용을 내고 있는 그것을 우리는 원인이라 부른다. 그렇지만 그것으로 인해 어떤 다른 것이 작용되어 나오는 그것만이 원인은 아니다. 목적 역시—목적에 따라 도구의 방식이 결정된다—원인으로 통하고 있다. 목적을 위해 도구가 사용되고 있는 곳에, 즉 도구적인 것이 지배하고 있는 곳에, 바로 거기에 원인성, 인과성이 성(盛)하고 있다.

9. 수백 년 전부터 철학은 4원인이 있다고 가르쳤다. (1) 질료인(質料因): 예를 들어 은잔을 만드는 그 재료나 원료. (2) 형상인(形相因): 재료가 취하는 형태. (3) 목적인(目的因): 예를 들어 필요로 하는 은잔의 형상과 재료를 규정하고 있는 (목적으로서의) 제사 행위. (4) 능동인(能動因): 결과, 즉 완성된 실제의 잔을 만들어 낸 원인으로서 여기서는 은장이. 도구로서 생각되고 있는 기술이 무엇인지는 도구적인 것을 이 4중적 인과성에까지 소급해서 고찰해 볼 때 밝혀질 것이다.

10. 그런데 만일 인과성 자체가 그것이 무엇인가라는 점에서 어둠에 감싸여 있다면 어떻게 되겠는가? 사실 지난 수백 년 동안 4원인에 대한 학설을 마치 하늘에서 떨어져 내려온 전혀 의심의

여지가 없는 진리인 것처럼 간주해 왔다. 그러나 이제 한번쯤 “왜 하필이면 4가지 원인만이 있는가?” 하고 물음을 제기해 보아도 되지 않겠는가? 위에 열거한 네 가지를 놓고 볼 때, 도대체 “원인”이란 무엇을 말하는가? 무엇이 그 4원인들의 원인 성격을 그토록 단일하게 규정하기에 그것들이 함께 하나의 전체를 이루는가?

11. 이러한 물음들을 문제삼지 않는 한 인과성, 그것과 관련된 도구적인 것, 그리고 이것과 관련된 기술에 대한 통상적인 규정은 불명료하고 근거 없는 것이다.

12. 오랫동안 우리는 으레 원인을 작용을 미친다고 생각해 왔다. 이때 작용을 미친다는 말은 “성과나 효과를 노린다”는 뜻이다. 4원인 중 모든 인과성을 결정적으로 규정하는 것은 능동인이다. 그래서 목적인이나 목적성은 도대체 인과성으로 간주되지 않을 정도이다. *causa* (원인, 이유), *casus* (경우, 사건)는 동사 *cadere* (떨어지다)에 속하며, 어떤 것이 이런저런 결과로 끝나도록 작용을 미친다는 뜻이다. 4원인설은 아리스토텔레스에 소급된다. 그러나 그리스 사유 테두리와 사고 방식을 염두에 둘 때, 그 후의 시대들이 “인과성”이라는 이름과 표상하에서 그리스인에게서 찾는 것은 “작용을 미친다”나 “무엇을 생기게 한다”와는 전혀 관련이 없다. 우리가 원인 (*Ursache*)이라 하고 로마인들이 *causa*라 명명한 그것을 그리스인들은, 다른 어떤 것에 책임을 지고 있다는 의미로서 “아이티온”이라 했다. 네 가지 원인이란 책임짐의 공속적(共屬的)인 방식들이다. 예를 들어 설명해 보자.

13. 우리는 은으로 은잔을 만든다. 은은 이렇게 재료(“물질”)로서 잔을 만드는 데에 함께 책임을 지고 있다. 잔은 자기를 존립하게 해준 은에게 빚을 지고 있기 때문에 은에게 감사해야 한다. 그러나 제기(祭器)에 대해 은만 책임이 있는 것은 아니다. 은에 빚을 지고 있는 것이 잔이기에 그것이 팔찌나 반지의 모양이 아닌 잔의 모양으로 나타나는 것이다. 이렇게 제기는 잔과 같은 모양의 보임새(“에이도스”)에 동시에 빚을 지고 있다. 잔으로서의 외형을 취하고 있는 은과 은으로 된 것이 나타나는 보임새, 이들은 제각기 자기 나름으로 제기에 함께 책임을 지고 있다.

14. 그렇지만 제기에 책임을 지고 있는 것은 무엇보다 세번째 것이다. 그것은 잔을 처음부터 축성과 봉헌의 영역에만 국한해서 사용하게 하는 바로 그것이다. 그로 인해 잔은 제기로 한정되는 것이다. 한정하는 그것이 사물을 완결시키고 있다. 그러나 이 끝과 함께 사물이 끝나 버리는 것이 아니라 오히려 거기서부터 그 사물은 그것이 제작된 후 존재할 바의 그것으로 존재하기 시작하는 것이다. 이런 의미에서 끝내는 것, 완성하는 것은 그리스어로 “텔로스”이며, 이것은 너무나 흔하게 “목표” 또는 “목적”으로 번역되어 잘못 해석되어 왔다. “텔로스”는 제기가 재료로서 그리고 보임새로서 함께 책임지고 있는 그것에 책임을 진다.

15. 끝으로, 완성된 제기가 앞에 마련되어 있는 데에 함께 책임이 있는 네번째 것이 있다. 은장이가 바로 그것이다. 그러나 이때 은장이는 완성된 제기를 자기 힘으로 만들어 놓았기에, 즉 능동인이기에 책임이 있는 것은 결코 아니다.

16. 아리스토텔레스의 학설에는 그러한 칭호를 가진 원인도, 또 그에 상응하는 그리스어의 이름도 찾아볼 수 없다.

17. 은장이는 위에 열거된 책임짐의 세 가지 방식들을 숙고하여 한군데에 모은다. 숙고한다는 말은 그리스어로 “레제인, 로고스”이다. 이 낱말은 “아포파이네스타이”에, 즉 앞에 내보임에 근거하고 있다. 제사잔은 앞에 놓여 그 자체로 있는 데에 있어 그 첫 출발점을 은장이로부터 간직하기에 은장이는 함께 책임을 지고 있다. 앞서 열거한 책임짐의 세 가지 방식들은 은장이의 숙고 덕분에 제사잔을 밖으로 드러내어 존재하게 하는 데 있어 각자의 역할을 다하게 된다.

18. 따라서 앞에 마련되어 있는 제기에는 네 가지 ^{4가지} 책임짐의 방식들이 스며들어 도사리고 있다. 그것들은 서로 다르면서도 함께 귀속되어 있다. 무엇이 이들을 처음부터 앞서 일치시키고 있는가? 어디에서 이 네 가지 책임짐의 방식들이 공동의 역할을 하고 있는가? 네 가지 원인의 단일성은 어디서 유래하는가? 그리스적으로 생각해 볼 때 이 “책임짐”은 무엇을 뜻하는가?

19. 우리 현대인들은 너무나 경솔하게 책임이 있음을 도덕적 의미에서 과오라고 이해하든가 또는 작용을 미치는 한 양상이라고 해석하려 든다. 이 두 가지 경우 모두 우리는 후에 사람들이 인과성이라고 부르는 바로 그것의 시원적 의미에로의 길을 스스로 차단해 버리는 셈이다. 이 길이 열리지 않는 한 우리는 인과적인 것에 기인하는 도구적인 것이 본래 무엇인지도 꿰뚫어 볼 수 없을 것이다.

20. 책임 있음에 대한 이런 식의 잘못된 해석을 피하기 위해서 우리는 그것의 네 가지 방식들을, 그것들이 무엇에 책임이 있는가에서부터 밝혀 보기로 하자. 위의 예에 따르면 그것들은 제기로서의 은잔이 앞에 마련되어 있다는 데에 책임이 있다. 앞에 있음, 이미 마련되어 놓여 있음(“휘포케이스타이”)은 한자리에 현존하고 있는 것의 현존함을 특징짓고 있다. 책임이 있음의 네 가지 방식들은 어떤 것을 나타내 보이고 있다. 그것들은 어떤 것을 그 자리에 현존하도록 한다. 그것들은 어떤 것을 그곳에 놓아 주어 그것이 그렇게 현존하도록, 즉 그것의 완성된 출현을 야기시켜 준다. 책임이 있음은 이러한 출현을 야기시키는 근본 특징을 갖고 있다. 책임이 있음은 이러한 야기시킨다는 의미에서, 무엇을 있도록 함이다. 그리스인들이 책임이 있음에서, 즉 “아이티아”에서 경험했던 것을 감안하여 우리는 “무엇을 야기시켜 있도록 하다”라는 말에 이제 한 가지 의미를 더 첨부하여, 그 말이 그리스식으로 생각된 인과성의 본질을 지칭할 수 있도록 하자. 이와는 다르게 통상적인 좁은 의미에서의 “야기시킴”이라는 말은 자극 또는 촉발 정도의 의미를 갖고 있으며 인과성 전체를 감안할 때 일종의 부수적 원인을 뜻한다.

21. 어떤 것을 야기시켜 있도록 하는 것의 네 가지 방식들은 어디에서 공동의 역할을 하고 있는가? 그것들은 아직 그 자리에 없는 것을 그 자리에 출현하도록 한다. 이렇게 볼 때 그 네 가지 방식들은 그 자리에 현존하는 것을 전면에 나타나게끔 내어 놓음에 의해 단일하게 묶여 있다. 이 내어 놓음이 무엇인지를 플라톤은 《향연》의 한 문장(205 b)에서 우리에게 다음과 같이 말하고 있다. *ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν λύντι ὁπωδὺν*

αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις.

22. “어떤 것을 그 자리에 없던 상태에서 그 자리에 있음으로 넘어가게 만드는 것을 야기시키는 모든 것은 ‘포이에시스’, 즉 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음이다.” *ποίησις*

23. 만사는 과연 우리가 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음을 그 폭에 있어 완전하게 그리고 동시에 그리스적 의미로 생각하느냐에 달려 있다. 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음, “포이에시스”는 수공업적인 제작만을 뜻하는 것도 아니고, 예술적·시적인 표현과 묘사만을 뜻하는 것도 아니다. “튀지스”, 즉 스스로 안에서부터 솟아오름 역시 하나의 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음, 즉 “포이에시스”이다. 그뿐 아니라 “튀지스”는 가장 높은 의미의 “포이에시스”이다. 왜냐하면 자연적 양상으로(“튀제이”) 그 자리에 있는 것은 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 돌출의 힘을 자기 자신 안에(“엔 에아우토”) 가지고 있기 때문이다. 예컨대 꽃은 자기 스스로의 힘으로 만발한다. 이와는 반대로 수공업적으로 또는 예술적으로 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓아진(제작된) 것은—예를 들어 은잔은—밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 돌출의 힘을 자기 자신이 아닌 다른 데(“엔 알로”), 즉 수공업자나 예술가 속에 갖고 있다.

24. 따라서 야기시켜 있도록 하는 방식들, 즉 네 가지 원인들은 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음 안에서 자신들의 역할을 하고 있는 것이다. 이를 통해 자연 내에 자라고 있는 것뿐 아니라 수공과 예술의 제작품들도 자기 자신의 형태를 띠게 된다.

25. 그러면 이 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음은—자연 내에 서건 수공 또는 예술 내에서건—어떻게 일어나고 있는가? 야기시켜 있도록 함의 4중적 방식이 그 안에서 전개되고 있는 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음이란 무엇인가? 야기시켜 있도록 함에는, 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음에 있어, 그때마다 출현하는 그것의 현존이 문제가 되고 있다. 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음은 은폐성으로부터 비은폐성으로 끌고 가는 것이다. 은폐된 것이 비은폐의 상태로 나타나는 한에서만 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음이라는 사건이 일어나고 있다. 이 나타남은 우리가 탈은폐라고 칭하는 바 그것에 기인하며 그 안에서 전개되고 있다. 그리스인들은 탈은폐를 “알레테이아”라는 낱말로 표현했다. 로마인들은 그것을 “베리타스”라고 번역했다. 우리는 그것을 “진리”라고 말하며 통상적으로 표상의 올바른 정도로 이해하고 있다.

26. 우리는 지금 주제에서 벗어나 어디로 가고 있는가? 기술에 대해 물음을 던지고서는 이제 “알레테이아”, 즉 탈은폐에 이르렀다. 기술의 본질이 탈은폐와 무슨 연관이 있단 말인가? 대답은 전적으로 관련이 있다는 것이다. 그 이유는 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음이 모두 이 탈은폐에 근거하고 있기 때문이다. 이 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음은 네 가지 방식의 야기시켜 있도록 함—인과성을—자기 안에 집약하고 있으며, 그것을 통괄하고 있다. 인과성의 영역에는 목적과 수단이 속하며 도구적인 것이 속하고 있다. 그리고 이 도구적인 것이 기술의 근본 특징으로 통하고 있다. 수단으로서 간주되었던 기술이 과연 무엇인지를 차근차근 캐물어 우리는 이제 탈은폐에 이르렀다. 거기에 모든

생산해 내는 제조의 가능성이 기인한다.

27. 따라서 기술은 그저 하나의 수단만은 아니다. 기술은 탈은폐의 한 방식이다. 이 점에 우리가 유의한다면 기술의 본질이 갖는 전혀 다른 영역이 우리에게 열린다. 탈은폐의 영역, 즉 진리의 영역이 그것이다.

28. 그렇지만 이런 고찰의 귀결은 우리에게 매우 낯설다. 사실 그 귀결은 낯설어야 한다. 그것도 가능하면 오랫동안 낯설어야 한다. 그래서 우리가 “기술”이라는 이름이 무엇을 말하는가라는 소박한 물음도 진지하게 받아들일 만큼 우리를 몰아붙여야 한다. “기술”이라는 낱말은 그리스어에서 유래한다. “테크니콘”은 “테크네”에 속하는 것을 뜻한다. 이 말의 의미와 관련해 우리는 두 가지 점에 유의해야 한다. 첫째, “테크네”는 수공적인 행위와 능력만이 아니라 고차적인 예술과 미술도 지칭하는 이름이다. 그것은 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음, 즉 “포이에시스”에 속한다. 그것은 시적인 어떤 것이다.

29. “테크네”라는 낱말과 관련해 깊이 생각해 보아야 할 두번째 것은 앞의 것보다 더 중요하다. 그 낱말은 옛날부터 플라톤 시대에 이르기까지 “에피스테메”라는 말과 같이 사용되어 왔다. 이 두 낱말은 넓은 의미에서의 인식을 지칭하는 이름이다. 그것들은 어떤 것에 정통해 있다든가 통달해 있다는 뜻이다. 인식은 해명하며 열어젖히는 힘이 있다. 해명하는 인식으로서의 인식은 일종의 탈은폐이다. 아리스토텔레스는 어느 한 독특한 고찰에서 《니코마코스 윤리학》, 제 4권, 3장과 4장) “에피스테메”와 “테크네”를

구별하는데, 그것들이 무엇을 그리고 어떻게 탈은폐하고 있는가의 관점에서 구별한다. “테크네”는 “알레테우에인”의 한 방식이다. 그것은 스스로 자신을 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓지 못해서 아직 앞에 놓여 있지 않은 것, 그래서 금방 이렇게 저렇게 모양새를 바꾸어 버릴 수 있는 그런 것을 탈은폐한다. 집이나 배를 짓거나 제사잔을 만드는 사람은 야기시켜 있도록 합의 네 가지 방식들을 고려해 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓아야 할 것을 탈은폐시킨다. 이러한 탈은폐는 완성된 뒤의 사물을 머리에 그려 그에 맞춰 배나 집의 외형과 재료를 미리 집약시키며 이를 통해 제조 양식을 규정한다. 따라서 “테크네”에서 결정적인 것은 결코 만드는 행위나 조작하는 행위 또는 수단의 사용에 있는 것이 아니고 위에서 말한 탈은폐에 있다. 제조로서가 아니라 바로 이러한 탈은폐로서 “테크네”는 일종의 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음이다.

30. “테크네”라는 말이 무엇을 말하고 있으며, 그리스인들이 그 말의 의미를 어떻게 규정하는지를 조사해 본 결과, 우리는 “도구적인 것 자체가 진정 무엇인가?” 하는 물음을 뒤쫓아 갔을 때 부딪혔던 것과 똑같은 맥락에 이르렀다.

31. 기술은 탈은폐의 한 방식이다. 기술은 탈은폐와 비은폐성인 “알레테이아”, 즉 진리의 사건이 일어나고 있는 그곳에 본질적으로 존재한다.

32. 기술의 본질 영역을 이렇게 규정하는 데 대해, 이의를 제기할 사람도 있을 것이다. 그 규정이 설사 그리스인의 사고 방식에

는 유효했는지 모르고 기껏해야 수공적인 기술에는 적용되더라도, 현대의 발전기 기술에는 들어맞지 않는다는 것이다. 그리고 바로 이 발전기 기술이 우리를 초조하게 만들어 기술 “자체”에 대해 문제감 만들었던 것이다. 일반적으로 현대의 기술은 그 이전의 어떤 기술과도 비교될 수 없는 전혀 다른 것이라고 한다. 그 까닭은 현대의 기술이 근대의 정밀 자연 과학에 기인하기 때문이라는 것이다. 그런데 그동안 그 반대도 타당하다는 것, 즉 “근대의 물리학은 실험 물리학으로서 기술적 시험 장비와 그 제작의 발달에 의존하고 있다”는 것이 더욱 분명하게 인식되었다. 기술과 물리학의 이런 상호 관계의 확인은 분명 옳다. 그러나 그것은 사실에 관한 하나의 역사학적인 확인일 뿐이지 그 상호 관계가 어디에 근거를 두고 있는지에 대해서는 하등의 이야기도 하지 않고 있다. 결정적으로 중요한 물음은 그대로 남는다. 즉 “현대의 기술은 그 본질이 무엇이기에 정밀 자연 과학을 이용하게 되었는가?” 하는 물음이다.

33. 현대의 기술은 무엇인가? 그것도 역시 하나의 탈은폐이다. 우리가 바로 이 근본 특징에 주목할 때에야 비로소 현대 기술의 새로운 점이 우리에게 드러나게 된다.

34. 그런데 현대의 기술을 완전히 제압하고 있는 탈은폐는 이제 더 이상 “포이에시스”라는 의미의 “밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음”의 방식으로 전개되지 않는다. 현대의 기술 속에 성(盛)하고 있는 탈은폐는 도발적 요청이다. 그것은 그 자체로 채굴되어 저장될 수 있는 에너지를 자연에게 내놓으라고 무리하게 요구한다. 이것은 과거의 풍차에도 적용이 되지 않는가? 그렇지 않다. 풍

차의 날개는 바람의 힘으로 돌아가며 바람에 전적으로 직접 자신을 내맡기고 있다. 풍차는 기류의 에너지를 저장하기 위해 개발된 것이 아니다. 22. 저장하는 힘

35. 이와 달리 우리는 어느 한 지역을 석탄과 광석을 캐내기 위해 도발적으로 굴착한다. 지구는 이제 한낱 채탄장으로서, 대지는 한낱 저장고로서 탈은폐될 뿐이다. 농부들이 예전에 경작하던 밭은 그렇지 않았다. 그때의 경작은 키우고 돌보는 것이었다. 농부의 일이란 농토에 무엇을 내놓으라고 강요하는 것이 아니라 씨앗을 뿌려 씨이 돌아나는 것을 그 생장력에 내맡기고 그것이 잘 자라도록 보호하는 것이었다. 그러나 오늘날의 농토 경작은 자연을 닭아세우는, 이전과는 다른 종류의 경작 방법 속으로 흡수되어 버렸다. 이제는 그것도 자연을 도발적으로 닭아세운다. 경작은 이제 기계화된 식품 공업일 뿐이다. 공기는 이제 질소 공급을 강요당하고, 대지는 광석을, 광석은 우라늄을, 우라늄은—파괴를 위해서든 평화적 이용을 위해서든—원자력 공급을 강요당하고 있다.

36. 자연적 에너지를 도발적으로 요구하는 이러한 닭아세움은 이중적 의미에서 촉진(促進)이다. 그것은 무엇인가를 개발하고 산출해 냄으로써 촉진시킨다. 그러나 이 촉진은 애초부터 다른 것의 촉진, 다시 말해 최소 비용으로 최대의 효과를 창출하려 한다. 채광장에서 채굴된 석탄은 그저 어디에건 놓여 있기 위해서 닭아세워진 것이 아니다. 우리는 석탄을 저장한다. 다시 말해 석탄 속에 축적되어 있는 태양열을 끄집어 내기 위해 그 자리에 놓아 두는 것이다. 그리고 이 축적된 태양열은 열 제공을 강요당하

고, 또 이 열은 증기를 공급해 그 압력으로 모터를 돌릴 것을 주문받으며, 이로써 하나의 공장이 가동되고 있는 것이다.

37. 수력 발전소가 라인 강에 세워졌다. 이 수력 발전소는 라인 강의 수압을 이용하며, 이 수압으로 터빈을 돌리게 되어 있고, 이 터빈의 회전으로 기계가 돌며, 이 기계의 모터가 전류를 산출해 내고, 이 전류를 송출하기 위해 육지의 변전소와 전선망들이 세워져 있다. 전력 공급을 위한 이처럼 열키고 설킨 맥락에서는 라인 강 역시 무엇을 공급하기 위해 거기 있는 것처럼 나타날 뿐이다. 수백 년 동안 강 사이를 연결해 주던 낡은 목교처럼 사람들이 라인 강 물줄기에 수력 발전소를 세운 것이 아니다. 오히려 강 물줄기가 발전소에 맞추어 변조되었다. 그 강은 이제 강으로서 존재하고 있는 그 양상을, 즉 수압 공급자로서 존재하고 있는 것을 볼 때 발전소의 본질에 맞추어 존재하고 있는 셈이다. 여기서 일어나고 있는 엄청난 사건을 멀리서나마 어림잡기 위해 우리는 잠시 아래의 두 명칭이 말하고 있는 바를 주의깊게 대비해 그 의미를 살펴보자. 하나는 전력 작품(발전소)으로 변조되어 버린 “라인 강”이고, 다른 하나는 휠덜린이 같은 이름의 송가인 예술 작품에서 노래하고 있는 “라인 강”이다. 하여튼 라인 강은 자연 풍경으로서는 그대로 남아 있지 않느냐고 어떤 사람은 항변할 것이다. 물론 그럴 수도 있다. 그러나 어떻게 그러한가? 한 레저 산업에 의해 거기 그 강가에 위축된 어느 한 여행사가 마련해 줄 수 있는 관광의 대상이 아니고 무엇이겠는가?

38. 현대의 기술을 속속들이 지배하고 있는 탈은폐적 도발적 요청이라는 의미의 닭아세움의 성격을 띠고 있다. 이 도발적 요청

Herausforderung

은 자연에 숨겨져 있는 에너지를 채굴하고, 캐낸 것을 변형시키고, 변형된 것을 저장하고, 저장한 것을 다시 분배하고, 분배된 것을 다시 한번 전환해 사용함으로써 이루어진다. 채굴하다, 변형하다, 저장하다, 분배하다, 전환시키다 등은 탈은폐의 방식들이다. 그러나 이 탈은폐는 간단하게 진행되지 않는다. 그렇다고 해서 그것이 어떤 미정(未定)의 것으로 멋대로 흘러 들어가고 있는 것도 아니다. 탈은폐는 자신에게 스스로 복합적으로 얹혀 있는 자기 본래의 궤도를 조종함으로써 그 궤도를 열어 보인다. 조종 자체는 또 그 나름대로 어디서건 안정되어 있다. 그래서 조종과 안정을, 도발적 요구를 내세우고 있는 탈은폐의 주된 특성이라고까지 할 수 있다.

39. 그렇다면 어떤 방식의 비은폐성이 도발적 요청을 하는 닦아 세움에 의해 생겨난 것에 고유한가? 어디에서나 즉시 가까이 지정된 자리에 놓여 있어야 할 것이 요청되고 있으며, 그것도 그 자신 또 다른 어떤 요청에 의해 대비 상태에 있기 위해서 그렇다. 그렇게 요청된 것은 자신의 독특한 신분을 갖는다. 우리는 그것을 부품이라 하자. 이 낱말은 여기서 단지 “채고”보다는 그 이상의 본질적인 것을 말한다. “부품”이라는 말은 이제 일종의 칭호의 등급으로 대두된다. 그것은 도발적 요청에 따라 탈은폐되는 모든 것들이 그 자리에 현존하는 방식 바로 그것을 특징짓고 있다. 부품의 의미로 놓여 있는 것은 더 이상 대상으로서 우리와 마주 서 있지 않다.

대상 → 부품

40. 그렇지만 활주로에 놓여 있는 여객기는 분명 하나의 대상이 아닌가? 물론 그렇다. 우리는 그 기계를 그런 식으로 생각할 수

도 있을 것이다. 그러나 그 경우 그 기계는 자신이 무엇이며 어떻게 존재하고 있는지를 스스로 은닉하고 있다. 그것이 운송의 가능성을 확실하게 보장하기 위해 요청받고 거기에 있는 한 그 기계는 활주로에 한낱 부품으로 탈은폐되어 놓여 있는 것이다. 그 때문에 그 기계 자체는 전체 구조에 있어, 즉 모든 제반 구성 요소에 있어 임무 수행 완료의 상태, 즉 출발 준비의 상태에 있어야 한다.

(여기가 기계를 하나의 자립적 연장으로 보는 헤겔의 기계에 대한 규정을 논구할 수 있는 좋은 자리일 것이다. 수공의 연장이란 견지에서 볼 때 헤겔의 규정은 옳다. 단 그렇게 보아서는 기계가 속해 있는 바로 그 기술의 본질에서부터 기계를 사유할 수 없다. 부품이라는 견지에서 볼 때 기계는 도대체 자립적이지 못하다. 왜냐하면 기계는 자신의 신분을 수행 가능한 임무의 요청에서만 부여받기 때문이다.)

41. 우리가 현대의 기술을 도발적으로 요청하는 탈은폐라고 제시하려는 자리에서 “닭아세우다”, “요청하다”, “부품” 등의 낱말들이 계속 우리를 추근거리며 메마르고 단조롭게, 그래서 성가시게 자주 눈에 띄는 이유는 언어로 드러나는 그 사태 자체에 있는 것이다.

42. 누가 도발적으로 닭아세우길래 사람들이 현실적이라 부르는 것이 부품으로 탈은폐되고 있는가? 물론 인간이다. 그렇다면 인간에게는 어느 정도까지 그런 탈은폐 능력이 있는가? 인간은 분명 이런저런 것을 이렇게 또는 저렇게 생각해서 만들어 내고 사용할 수 있다. 그러나 현실적인 것이 나름대로 그때마다 그 안

에서 자신을 내보이기도 하고 숨기기도 하는 바로 그 비은폐성만
은 인간이 자기 마음대로 할 수 없다. 플라톤 이래 현실적인 것
은 이데아의 빛 속에서 자신을 내보이고 있는데, 그것은 플라톤
이 해놓은 것이 아니다. 사상가란 그저 자신에게 말 전네운 그
어떤 것에 응답할 뿐이다.

43. 인간이 그 편에서 이미 자연 에너지를 채굴해 내라는 도발
적 요청을 받고 있는 한에서만, 이러한 주문 청탁하는 탈은폐의
사건이 일어날 수 있다. 만일 인간이 그렇게 도발적 요청을 받고
있어 그렇게 주문받고 있다면, 인간 자신도—오히려 자연보다도
더 근원적으로—부품에 속하는 것이 아닌가? 인력 자원이니 임
상 실험용 환자 자원이니 하는 떠도는 이야기는 바로 이 점을 입
증하고 있다. 숲에서 벤 나무들을 측량하고 있는 산지기는, 겉보
기에는 그의 할아버지와 동일한 방식으로 똑같은 숲길을 다니지
만, 오늘의 그는—그가 알건 모르건—목재 가공 산업에 의해 주
문받고 그 일을 하고 있는 것이다. 그는 섬유소를 만들어 내도록
주문받고 있으며 섬유소는 종이의 수요에 의해 강요되고 종이는
신문이나 읽을거리를 위해 공급된다. 이 신문과 대중 잡지들은,
주문받은 여론 구성에 응할 수 있기 위해, 공공 여론으로 하여금
인쇄된 것을 먹어 삼키도록 닦아세운다. 그러나 인간이 자연 에
너지보다 더 근원적으로 도발적인 주문을 받고 있는 바로 이 이
유 때문에 그는 결코 단순한 부품이 될 수 없다. 인간은 기술을
활용함으로써 탈은폐의 한 방식인 주문 요청에 관여하고 있다.
다만 주문 요청이 그 안에서 전개되고 있는 바로 그 비은폐성은
결코 인간이 만든 것이 아니다. 또 인간이 주체로서 한 객체와
관련을 맺을 때 언제나 항상 통과하는 그런 영역도 아니다.

44. 탈은폐가 단순히 인간이 만들어 낸 것이 아니라면 그것은 어디에서 어떻게 일어나고 있는가? 멀리서 찾지 않아도 된다. 필요한 것은 단지 선입견에 사로잡히지 않고 인간에게 언제나 이미 말을 건네와 요청하고 있는 것에 귀기울이기만 하면 된다. 이것이 결정적으로 중요한 것은 인간은 그렇게 말 건네받는 자로서 단 그때마다 나름대로 인간일 수 있다는 사실이다. (인간은 그가 눈과 귀를 열고 마음을 환히 열어 생각과 행동, 교육과 작업, 기도와 감사에 자신을 자유롭게 내주고 있는 곳에서는 언제나 자신이 어느 곳에서건 이미 비은폐된 것 안에 들어서 있음을 발견할 것이다.) 비은폐된 것의 비은폐성의 사건은 그것이 인간을 인간에게 합당한 탈은폐의 방식 안으로 불러들이는 그때마다 이미 일어나고 있다. 그 나름대로 인간이 현존하는 것을 비은폐성 안에 탈은폐시킬 때 그는 단지 그 비은폐성의 부름에—심지어 그가 그것에 반대하는 경우에도—응답하고 있다. 따라서 인간이 자연을 그의 표상의 한 영역으로서 탐구하고 관찰하며 뒤쫓아 다닐 때, 그는 이미 자연을 탐구의 대상으로서 관심을 갖도록—그래서 대상이 대상 없는 부품으로 사라지기까지—그에게 도발적 요청을 하고 있는 그러한 탈은폐의 한 방식에 의해서 말 건넌을 받고 있다.

45. 이렇듯 주문 요청하는 탈은폐로서의 현대 기술은 단순한 인간의 행위가 아니다. 그렇기 때문에 우리는 인간으로 하여금 현실적인 것을 부품으로서 주문 요청하도록 인간을 닦아세우는 그 도발적 요청 역시 드러나는 그대로 받아들여야 한다. 그러한 도발적 요청은 인간을 주문 요청으로 집약시킨다. 그리고 이렇게 집약시키고 있는 것은 인간으로 하여금 현실적인 것을 부품으로

서만 주문 요청하는 데 몰두하게 한다.

46. 산을 근원적으로 산의 모양으로 뻗어나가게 하여 그 산세 전체를 관통하여 그 산을 붙들고 있는 것은 우리가 산맥이라고 부르는 바로 그 집약시키는 그것이다.

47. 우리는 우리로 하여금 이런저런 감정에 젖도록 하는 방식들이 전개되어 나오는 그 근원적인 집약을 심정이라고 부른다.

48. 우리는 스스로를 탈은폐시키고 있는 그것을 부품으로 주문 요청하도록 인간을 집약시키고 있는 그것을 이제 작업대(뒹달)라고 부른다.

Das Gestell

49. 우리는 한번 이 낱말을 지금까지와는 전혀 다른 의미로 과감하게 사용해 보자.

50. 독일어 “게슈텔”(Gestell)은 통상적인 의미로는 일종의 집기, 예를 들어 책장 같은 것을 의미한다. 뼈대도 “게슈텔”이라 부른다. 자연스럽게 생겨난 그런 낱말들이 멋대로 잘못 사용되고 있다는 임의성의 문제는 덮어 두더라도 우리가 지금 여기서 기대하고 있는 “작업대”(뒹달)라는 말의 사용은 뼈대라는 낱말만큼이나 끔찍해 보인다. 그러한 기이한 일을 계속해야 하는가? 분명 그렇지 않다. 그런데도 그런 작업이 사유의 오랜 관행이었다. 사유자들은 지고의 것을 사유해야 할 때, 분명 그런 기이한 것에 자신을 맞추었다. 우리 후대 사람들은 플라톤이 모든 존재자 안에 전부 본질적으로 존재하고 있는 것을 칭하기 위해 “에이도스”

라는 낱말을 감히 사용했다는 것이 무엇을 의미하는지 어림잡을 수도 없다. 왜냐하면 “에이도스”란 일상 언어에서는 가시적인 사물이 우리의 감각적 눈에 제공하는 모양새를 의미하기 때문이다. 그렇지만 플라톤은 감각적 눈으로는 절대로 감지될 수 없는 바로 그것을 명명하기 위해, 이 낱말에는 아주 생소한 의미를 요구했다. 그러나 생소함은 이 정도로 끝나지 않는다. 왜냐하면 “이데아”가 감각적으로 볼 수 있는 것의 비감각적 보임새만을 말하고 있지는 않기 때문이다. 보임새 즉 “이데아”는, 듣거나 만지거나 느낄 수 있는 것, 즉 어떤 식으로건 접근 가능한 모든 것의 본질을 형성하는 바로 그것을 말하며 또한 그것이기도 하다. 플라톤이 여기에서와는 다른 경우들에 있어 언어나 사유에 요구하고 있는 것에 비하면 우리가 여기서 지금 현대 기술의 본질을 위한 이름으로 감히 사용하려고 하는 “작업대”(뉘달)라는 낱말은 거의 무해하다고 할 수 있다. 그러나 지금 여기서 요구하고 있는 언어 사용은 아직 그저 요구 사항일 뿐이며 오해의 소지가 많다.

51. 작업대(뉘달)는 인간으로 하여금 현실적인 것을 주문 요청의 방식을 써서 부품으로 탈은폐하도록 닦아세우는, 다시 말해도발적으로 요청하는 그런 닦아세움의 집약을 말한다. 작업대(뉘달)는 현대 기술의 본질 안에서 전개되고 있는, 그러나 그 자신은 기술적인 것이 아닌, 그러한 탈은폐의 방식이다. 이와 반대로 기술적인 것에는 우리가 작업대, 돌림대, 받침대라고 알고 있는 모든 것과 사람들이 몽타주(기계 조립)라 부르는 부속품들이 속한다. 이 몽타주도 위에서 열거한 부속품들과 함께 언제나 작업대(뉘달)의 도발적 요청에만 응할 뿐, 결코 뉘달 그 자체를 형성하거나 야기하지는 못하는 기술적 작업의 영역에 속한다.

52. 닭달(Ge-stell)이라는 명칭에 있어서의 “세우다”(stellen)라는 낱말은 “도발적 요청을 하다”만을 뜻하는 게 아니며, 그것은 동시에 다른 “세움”(Stellen), 즉 거기에서부터 그것 자체가 파생되어 나온 “포이에시스”의 의미로서의 그 자리에 현존하는 것을 비은폐성으로 오도록 하는, 이쪽에-세워 놓음, 눈앞에-세워 놓음의 여운도 간직하고 있어야 한다. 이와 같이 밖으로-끌어내어-앞에-내어 놓는 이쪽에-세워 놓음은, 예컨대 신전의 영역에 하나의 입상을 세워 놓는 것과 지금까지 우리가 사유해 온 도발적으로 요청하는 주문 요청은 비록 근본적으로 다르기는 하지만, 그래도 그 본질에서는 서로 비슷하다. 그 둘 모두는 탈은폐, 즉 “알레테이아”의 방식들이다. 닭달 안에서는 비은폐성의 사건이 일어나고 있으며, 그에 따라 현대 기술의 작업은 현실적인 것을 부품으로 탈은폐시키고 있다. 그래서 현대 기술은 단순히 인간의 행위도 아니고 더구나 그런 행위 안에서의 단순한 수단도 아니다. 기술을 그저 도구적으로 또는 그저 인간학적으로 규정하는 것은 원칙적으로 충분하지 못하다. 그러한 규정들은 단지 그 배후에 감추어져 작용하고 있는 형이상학적 또는 종교적 설명을 통해 보완될 수는 없는 것이다.

53. 그럼에도 불구하고 기술 시대의 인간이 특히 눈에 띄게 탈은폐에로 도발적 요청을 받고 있다는 것은 여전히 사실이다. 이 탈은폐는 우선 주요 에너지원의 저장고로서의 자연에 해당된다. 그것에 상응해서 인간이 주문 요청하는 행동 양식은 우선 근대의 정밀 자연 과학의 대두에서 드러난다. 자연 과학의 그런 표상 방식은 자연을 계산 가능한 힘의 연관으로 추적해 담아세운다. 근대 물리학은 그것이 자연을 탐문하는 데 기계 장치를 도입하였기

때문에 실험 물리학이 아니라 오히려 그 반대이다. 즉 물리학, 더욱이 순수 이론으로서의 물리학마저도 이미 자연을 미리 계산해 낼 수 있는 힘의 연관으로 드러나도록 닦아세우기 때문에, 실험이 주문 요청된 것이다. 다시 말해 그렇게 상정된 자연이 도대체 가능한지, 가능하다면 어떻게 나타나게 되는지를 탐문하기 위해 실험이 주문 요청된 것이다.

54. 그러나 수학적 자연 과학은 현대 기술보다 거의 200 년이 나 앞서 등장하지 않았던가. 어떻게 그런 자연 과학이 그때 벌써 현대 기술에 의해 자기에게 유용하도록 다그침을 받을 수 있었겠는가? 사실은 그 반대를 말해 주고 있다. 현대 기술은 그것이 정말 자연 과학에 의해 뒷받침됨으로써 비로소 궤도에 올라설 수 있었던 것이다. 역사학적으로 고찰해 볼 때, 이것은 옳다. 그러나 역사적으로 사유해 볼 때, 그것은 진실을 적중시키지 못했다.

55. 자연에 대한 근대 물리학적 이론은 단순히 기술의 선구자일 뿐만 아니라, 또한 현대 기술 그 본질의 선구자이기도 하다. 왜냐하면 주문 요청하는 탈은폐에로의 도발적 집약이 이미 물리학 안에서 전개되고 있기 때문이다. 그러나 그 사실이 물리학 자신에게는 아직 제대로 드러나지 않고 있을 뿐이다. 근대 물리학은 자신의 유래를 잘 모르고 있는 작업대(땀달)의 사절인 셈이다. 현대 기술의 본질은 내내 이미 발전기가 발명되고 전기 기술이 등장하고 원자 기술이 작동되고 있는 그곳에서도 자신을 은닉한 채 남아 있다.

56. 현대 기술의 본질뿐만 아니라 본질적으로 존재하는 모든 것

은 어디에서나 오래 전부터 이미 은폐된 채 남아 있다. 비록 그것의 성(盛)함이라는 측면을 고려해 본다면 그것은 어떤 것보다도 앞서 진행되는 것, 즉 가장 이른 것으로 남아 있다. 그리스 사상가들이 다음과 같이 말하는 것을 보면 이 점을 이미 알고 있었다고 보아야 한다. 성(盛)하는 지배와 관련해 먼저의 것이 우리 인간에게는 나중에 알려진다. 원래 시원적으로 초기의 것이 인간에게는 마지막에나 비로소 드러나는 법이다. 그렇기 때문에 사유의 영역에서 시원적으로 사유했던 것을 더 시원적으로 철저히 사유해 보려는 노력은 지나가 버린 것을 쇄신하려는, 이치에 어긋난 의지가 아니라 오히려 시초의 도래에 경탄하려는 담백한 정신의 준비 자세이다.

57. 역사학적인 시대 구분에서 근대 자연 과학의 시작은 17세기의 일이다. 이에 반해 발전기 기술은 18세기 말엽에야 비로소 발전되기 시작한다. 그러나 역사학적인 확인에 있어서 나중의 것인 현대 기술이 그 안에서 전개되는 본질을 고려해 볼 때 역사 사건적으로는 더 이른 것이다.

58. 현대 물리학이 점점 자신의 표상 영역이 관찰될 수 없다는 사실에 자족해야 한다면, 그러한 체념은 어떤 과학자 협회의 명령에 의한 것은 아니다. 그 체념은 자연을 부품으로 주문하도록 요청하는 작업대(뒤통)의 전개에 의해 도발적으로 요청된 것이다. 그렇기 때문에 물리학은 바로 얼마 전까지만 해도 단 하나의 결정적이었던 표상 작용, 즉 오직 대상으로만 향한 표상을 양보한다 해도 하나만은 포기할 수 없었다. 자연은 계산에 의해 확정될 수 있는 방식으로 자신을 알려 오며 일종의 정보 체계로서 주

문 요청될 수 있는 것으로 남아 있다는 것이다. 그럴 경우 이 체계는 한번 더 변형된 인과율에 의해 규정되고 있는 것이다. 이제 이러한 인과율은 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 야기시킴의 성격을 내보이지 않는다. 뿐만 아니라 형상인은 말할 것도 없고 능동인의 양식까지도 내보이지 않는다. 아마도 인과율은 동시에 또는 잇달아 확보되어야 할 부품들을 도발적 요청에 따라 알려 주는 것 정도로 축소되어 버릴 것이다. 하이젠베르크가 강연에서 인상깊게 묘사한 바 있는, 증가 일로의 자기 적응 과정이 그에 상응한다고 할 수 있겠다(하이젠베르크, “현대 물리학의 자연상”, 《기술 시대의 예술》(뮌헨, 1954), 43면 이하).

59. <현대 기술의 본질이 닭달에 기인하고 있기 때문에 현대 기술은 정밀 자연 과학을 사용할 수밖에 없는 것이다. 그리하여 마치 현대 기술이 응용된 자연 과학인 것 같은 기만적인 허상이 생기는 것이다> 더욱이 현대 기술의 본질이 충분히 궁구되지 않는 한 이런 허상은 사라지지 않을 것이다.

60. 우리는 기술의 본질에 대한 우리의 관련을 명백히 밝히기 위해 기술에 대해 물음을 던지고 있다. 현대 기술의 본질은 우리가 닭달이라 명명한 그 안에서 드러나고 있다. 그러나 이러한 식의 단순한 암시는 만일 “대답하다”가 “응답(상응)하다”, 다시 말해 물어지고 있는 것의 본질에 상응하다를 뜻한다면 결코 기술에 관한 물음의 대답이 될 수 없다.

61. 이제 한 걸음 더 나아가 닭달 그 자체가 무엇인가를 숙고하

게 되면 우리는 어느 방향으로 가게 될까? 닭달은 기술적인 것, 기계적인 것은 아니다. 그것은 현실적인 것이 부품으로 탈은폐되는 바로 그 방식이다. 계속 더 물어 보자. 이 탈은폐는 인간의 모든 행위를 넘어서 저편 어디에선가 일어나고 있는 것인가? 아니다. 그렇다고 해서 오직 인간 안에서만 일어나는 것도, 그리고 결정적으로 인간을 통해서만 일어나는 것도 아니다.

62. 닭달은 현실적인 것을 주문 요청하는 방식에 의해 부품으로 탈은폐하도록 인간을 닭아세우는, 그러한 닭아세움을 집약하는 것이다. 그렇게 도발적 요청을 받은 자로서 인간은 닭달의 본질^{das Vorrammende}의 영역에서 있는 것이다. 인간은 나중에 추가로 닭달과 어떤 관련을 맺게 되는 것이 아니다. 그렇기 때문에 어떻게 우리가 기술의 본질과 관련을 맺어야 하는가라는 물음은 그런 형태로서는 언제나 너무 뒤늦은 물음이다. 그러나 우리가 스스로를, 우리의 모든 일거수 일투족이 언제 어디서나, 때로는 명백히 또 때로는 은닉된 채, 닭달에 의해 도발적 요청을 받고 있는 그러한 존재자로서 옳게 제대로 경험하고 있는지를 묻는 물음은 결코 너무 늦을 수 없다. 그리고 무엇보다도 과연 우리가 그 안에서 닭달 자체가 본질적으로 존재하고 있는 그 사건에 제대로 옳게 관여하고 있는지, 어떻게 관여하고 있는지를 묻는 질문은 결코 너무 늦을 수가 없다.

63. 현대 기술의 본질은, 인간을, 현실적인 것이, 언제 어디서나 다소 눈에 띄 정도로 부품으로 되어 버리는 그러한 탈은폐의 길로 보낸다. “어떤 길로 보낸다”는 것은 우리 말로는 “보내다”(파견하다)를 뜻한다. 우리는 인간을 비로소 탈은폐의 길로 보내는^{schicken}.

그러한 집약하는 보냄을 역운(歷運)이라 부르자. 이 역운으로부터 모든 역사의 본질이 규정된다. 역사란 단순히 역사학의 대상만도 또 인간의 행위가 성취해 놓은 것만도 아니다. 인간의 행위는 역운적인 것이기에 비로소 역사적으로 된다(《진리의 본질에 관하여》(1930; 제1판, 1943), 16면 이하 참조). <대상화시키는 표상에서의 역운이 비로소 역사학에게, 즉 어느 한 학문에게 역사적인 것을 대상으로서 접근 가능하게 하며, >여기에서부터 비로소 역사적인 것과 역사학적인 것의 통상적 동일시가 비로소 가능하게 된다.

64. 주문 요청에로의 도발적 요청인 닭달은 인간을 탈은폐의 한 방식으로 보낸다. 닭달은 탈은폐의 모든 방식들이 그러하듯이, 역운의 한 보냄이다. <밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음도, 즉 “포이에시스”도 이런 의미의 역운이다.>

65. 존재하는 것의 비은폐성은 언제나 탈은폐의 어느 한 길을 가고 있다. 탈은폐의 역운은 인간을 언제나 완전히 장악하고 있다. 그러나 이 역운은 결코 어떤 강제적인 숙명은 아니다. 그 이유는 인간이 역운의 영역에 속하여 그 역운을 듣는 자가 될 때—그렇다고 해서 맹종자가 되라는 것은 아니다—비로소 그는 자유로워지기 때문이다.

66. 자유의 본질은 본래 근원적으로 의지나 인간적 소망의 인과율에만 예속되어 있는 것은 아니다. ☆

die Freiheit
67. 자유는 밝혀져 있는 것, 다시 말해 탈은폐되어 있는 것이라
는 의미의 자유로움을 관장한다. 탈은폐의 사건, 즉 진리의 사건
das freie

은 자유와 가장 가깝고, 가장 밀접한 관계에 놓여 있다. 모든 탈은폐는 “간직하다”와 “숨기다”와 관련이 있다. 그런데 자유롭게 해주는 것은 숨겨져 있으며, 언제나 자신을 숨기기에 비밀인 것이다. 모든 탈은폐는 자유로움에서 나와서 자유로움으로 가며 자유로움으로 인도한다. 이러한 자유로움의 자유는 자의의 비예속성이나 또는 순전히 법에 의한 구속에서 성립되는 것이 아니다. 자유란 밝히면서 숨기는 것이며 그것의 밝힘 속에는 모든 진리의 본질적인 존재 상태를 가리는 베일이 너풀거리며, 자유는 그 베일을 자신을 가리는 베일로서 나타나도록 한다. 자유란 그때마다 하나의 탈은폐를 그 탈은폐의 길로 보내는 역운의 영역이다.

68. 현대 기술의 본질은 닭달 안에 자리하고 있다. 닭달은 탈은폐의 역운에 속한다. 이 문장들은 흔히 들리는 이야기, 즉 “기술은 우리 시대의 운명이다”라는 이야기와는 다른 것을 말하고 있다. 여기서의 운명이란 어떤 변경될 수 없는 사건 진행에서 피할 수 없는 것을 뜻한다.

69. 그렇지만 만일 우리가 기술의 본질을 곰곰이 생각해 본다면, 우리는 닭달을 탈은폐의 한 역운으로 경험하게 될 것이다. 그때 우리는 이미 역운의 자유로움 안에 체류하고 있는 것이다. 이때의 역운은 기술을 맹목적으로 활용하라는 결국은 같은 이야기지만, <기술에 무기력하게 반항하여 기술을 악마의 작품이라고 단죄해 버리라는 육중한 강압 속에 우리를 결코 가두어 놓지는 않는다. 오히려 그 반대이다. 만일 우리가 우리 자신을 기술의 본질에 맞추어 열어 보인다면, 우리는 우리 자신이 예기치 않게도 자유롭게 해주는 요청 안에 받아들여진 것을 발견하게 될 것

이다.

70. 기술의 본질은 닭달에 자리하고 있다. 이 닭달의 ²¹⁶¹성함은 역운에 속한다. 이 역운이 인간을 그때마다 어느 한 탈은폐의 길로 보내기 때문에, 인간은 그저 주문 요청 속에서 탈은폐된 것만을 추적하여 그것을 활용하고 거기에서부터 모든 것의 척도를 정하는 그런 가능성의 언저리를 끊임없이 헤매고 있기에 언제나 도상에 있다. 그로 인해 다른 가능성은 닫혀 버린다. 즉 인간은 탈은폐에 자기가 필요하다는 소속감을 자기의 본질로서 경험하기 위해서 비은폐된 것의 본질과 그것의 비은폐성에 더 빨리, 더 많이, 그리고 끊임없이 더 원초적으로 관여하게 되는 가능성이 닫혀 버린다.

71. 이러한 가능성들의 기로에서 인간은 역운에 의해 위험에 처하게 되는 것이다. 따라서 탈은폐의 역운은 어떠한 방식에서도 필연적으로 위험하다.

72. 어떤 방식으로 탈은폐의 역운이 전개되든 존재하는 모든 것이 제작기 그때마다 그 안에서 스스로를 내보이는 그 비은폐성은, 인간이 비은폐된 것을 잘못 보고 잘못 해석할 수 있는 그러한 위험을 내포하고 있다. 현존하는 모든 것이 전부 원인-결과의 맥락의 빛 안에서 표현되는 곳에서는, 신마저도 포상 작용에게는 그 모든 성스러움과 지고함과, 그 자신의 간격의 신비스러움을 상실해 버릴 것이다. 신은 인과율의 빛 안에서는 하나의 원인으로, 능동인으로 전락해 버릴 수 있다. 그렇게 되면 신은 신학 내에서마저도 철학자의 신이, 다시 말해 비은폐된 것과 은폐된 것

을 제작함의 인과율에 따라—이때 이 인과율의 본질의 출처에 대해서는 조금도 사유해 보지 않은 채—규정해 버리는 그러한 철학자의 신이 되어 버린다.

73. 이와 마찬가지로 그것에 의해 자연이 계산 가능한 힘들의 작용 연관으로서 표현되는 그러한 비은폐성은 올바른 확인을 가능하게 할 수도 있겠지만, 참된 것이 사라져 버릴 위험이 남아 있다.

74. 탈은폐의 역운은 그 자체 위험의 한 형태가 아니라 위험 그 자체이다.

75. 그런데 역운이 닭달의 방식으로 전개될 때, 이때 역운은 바로 최고의 위험이다. 우리는 이 위험을 두 가지 관점에서 입증할 수 있다. 비은폐된 것이 더 이상 대상으로서도 아니고, 오직 순전히 부품으로서만 인간의 관심거리가 되고 인간은 대상 없는 속에서, 그저 부품의 주문자로서 존재하게 되자마자, 인간은 추락의 낭떠러지의 마지막 끝에까지 와 있어, 그런 곳에서는 그 자신마저도 그저 한낱 부품으로서 받아들여질 수밖에 없다. 그런데 바로 이러한 위험 속에 처해 있는 인간이 지구의 주인이라고 거드름을 피우고 있다. 그로 인해 만나게 되는 모든 것은 인간이 만들어 낸 것인 한 존립한다는 그럴 듯한 생각이 널리 퍼지고 있다. 이러한 생각은 마지막의 기만적인 가상을 영글게 하고 있다. 이러한 가상에 의하면 인간은 마치 어디서나 오직 자기 자신만을 만나는 성싶다. 하이젠베르크는 현실적인 것이 오늘날의 인간에게 그렇게 제시될 수밖에 없음을 옳게 지적하고 있다(앞의 책, 60면 이하

참조). 그러나 실제로 있어 인간은 그 반대로 오늘날 어느 곳에서든 더 이상 자기 자신을, 다시 말해 자신의 본질을 대면하지 못하고 있다. 인간은 결정적으로 닭달의 도발적 요청의 귀결에 파묻혀, 이 닭달을 하나의 말 걸어움(요청)으로 알아듣지 못하며, 그 자신이 말 건넌을 받고 있는 자라는 것도 간과하고 있다. 그래서 그는 그가 자신의 본질에서부터 말 건네오는 것의 영역으로 탈존하고, 그리고 그 때문에 결코 자기 자신만을 대면할 수는 없는 모든 방식들을 흘려 버리고 있다.

76. 그런데 닭달이 단지 인간만을—그의 자기 자신과의 관계와 존재하는 모든 것과의 관계에 있어서—위태롭게 하는 것이 아니다. 역운으로서의 닭달은 주문 요청의 방식으로서의 탈은폐를 지시하고 있다. 이러한 탈은폐가 지배하고 있는 곳에서는, 다른 모든 탈은폐의 가능성이 축출된다. 무엇보다도 닭달은 “포이에시스”의 의미로서 현존하는 것을, 나타남 속에서 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 그러한 탈은폐를 감추어 버린다. 이것과 비교해 볼 때 도발적 요청의 닭아세움은 존재하고 있는 것과 정반대 방향의 관계를 맺게끔 한다. 닭달이 전개되고 있는 곳에서는, 부품의 조종과 안정이 모든 탈은폐를 각인하고 있다. 이 조종과 안정은 자기 본래의 근본 특성마저도, 다시 말해 이 탈은폐 자체마저도 더 이상 드러나지 못하도록 한다.

77. 이렇듯 도발적 요청의 닭달은 예전의 탈은폐의 한 방식을, 즉 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음을 숨겨 버릴 뿐 아니라, 탈은폐 그 자체를 숨겨 버리며, 그것과 함께 그 안에서 비은폐성의 사건, 다시 말해 진리의 사건이 일어나고 있는 바로 그 장마저도

숨겨 버린다. >

78. 닭달은 진리의 나타남과 전개를 위장해 버린다. 주문 요청
 으로 보내는 역운은, 이렇게 극단의 위험이 된다. 위험스러운 것
 은 기술이 아니다. 기술의 악마적 마술이란 없다. 그러나 기술의
 본질의 비밀은 있다. 기술의 본질은 탈은폐의 한 역운으로서 위
 험이다. 우리가 닭달을 역운과 위험의 의미로 사유한다면, “닭
 달”이라는 낱말의 변형된 의미가 아마도 이제는 어느 정도 우리
 에게 친숙해졌을 것이다.

79. 인간에 대한 위험은, 혹시 살상적으로 작용할 수도 있는 기
 술의 장치들과 장비들에 의해, 비로소 나타나는 것이 아니다. 본
 래적인 위험은 이미 인간을 그 본질에 있어 갇아먹고 있다. 닭달
 의 지배는, 인간이 어떤 더 근원적인 탈은폐에로 귀의하여 더 원
 초적 진리의 부름을 경험할 수도 있는 기회를 놓쳐 버릴 수 있다
 는 가능성을 갖고 위협해 오고 있다.

80. 그래서 닭달이 지배하고 있는 곳에서는 최고도의 의미로 위
 험이 도사리고 있다.

“위험이 있는 곳에는 그러나
 구원의 힘도 함께 자라네.”

81. 휠덜린의 말을 주의깊게 사색하여 보자. “구원하다”(retten)
 는 무엇을 말하는가? 통상적으로 우리는 그것이 다만 “몰락의
 위험에 빠져 있는 것을 제 순간에 재빨리 붙잡아, 그것이 지금까

지의 존립을 계속해 가도록 보장해 주는 것"을 뜻한다고 생각해 왔다. 그러나 "구원하다"는 그 이상을 함축하고 있다. "구원하다"는 "본질으로 되돌려 주어 그 본질이 이제야 비로소 본래적으로 나타나도록 해주다"를 의미한다. 만일 기술의 본질이, 즉 닭달이 극단의 위험이고 또 동시에 훨덜린의 말이 진실을 말하고 있다면, 닭달의 지배는 어떠한 탈은폐의 비추임이든 모두, 진리의 나타남은 모두 위장해 놓는 데에만 그칠 수는 없을 것이다. 그렇다면 오히려 기술의 본질 그 자체가 구원자의 성장을 자체 안에 간직하고 있어야 한다. 그러나 그럴 경우, 닭달이 탈은폐의 한 역운으로서 무엇인지를 알아보는 충분한 안목만 갖고도, 구원자를 솟아오르게 하여 나타나게 할 수 있단 말인가?

82. 어느 정도까지 위험이 있는 곳에 구원의 힘도 함께 자라고 있는가? 어떤 것이 자라나고 있다고 할 때, 그 자라나는 것은 그곳에 뿌리를 내리고 거기에서부터 번창해 나간다. 이 두 가지는 드러나지 않게 소리없이 때에 맞추어 일어난다. 그러나 시인의 말을 따를 때, 우리는 위험이 있는 그곳에 구원의 힘을 직접 아무런 준비 없이 움켜잡을 수 있는 것처럼 기대해서는 안 된다. 그렇기 때문에 우리는 이제 먼저 어느 정도까지, 어떤 것이 극단의 위험으로 존재하는 그 안에, 어느 정도까지 닭달의 전개 속에 구원의 힘이 아주 깊숙이 뿌리를 내리고 있고, 거기에서부터 번창하는지를 깊이 사색해 보아야 한다. 이런 것을 숙고하기 위해서는, 우리의 길의 마지막 한 걸음을 마저 내디뎌 좀더 밝은 눈으로 위험을 직시할 필요가 있다. 따라서 그에 맞게 우리는 다시 한번 기술에 대해서 물음을 던져야 한다. 왜냐하면 지금까지 이야기해 온 바에 의하면, 기술의 본질 속에서 구원의 힘이 뿌리를

내리고 변창해 나오기 때문이다.

83. 그렇지만 우리가 닭달이 어떤 의미의 “본질”로서 본래 기술의 본질인가를 생각해 보지 않는 한, 어떻게 우리가 기술의 본질 속에서 구원의 힘을 볼 수 있단 말인가?

84. 지금까지 우리는 “본질”(Wesen)이라는 낱말을 통상적인 의미로 이해해 왔다. 철학 전문 용어로서 “본질”은 어떤 것이 무엇으로 존재하고 있는 바 그것을 말하며, 라틴어로는 “quid”이다. “quidditas”, “Washeit”(무엇임)는 본질에 대한 물음에 답을 주고 있다. 예를 들어 모든 종류의 나무들, 즉 떡갈나무, 너도밤나무, 자작나무, 잣나무 등에 본질로서 나타나고 있는 것은 [“무엇인가”에 해당되는 것은] 똑같은 “나무임”이다. 보편적 중으로서의, 즉 “보편적인 것”으로서의 이런 것 속에는 실제의 나무들과 가능의 나무들도 포함된다. 그렇다면 기술의 본질, 즉 닭달이 모든 기술적인 것에 공통적인 중이란 말인가? 이것이 맞다면, 예를 들어 증기 터빈, 라디오, 송신기, 사이클로트론 등은 하나의 닭달일 것이다. 그러나 “닭달”이라는 낱말은 여기서 기구 또는 어떤 종류의 장비를 뜻하고 있지 않다. 그것은 또한 그러한 부품들의 보편적 개념을 뜻하는 것도 아니다. 기계와 장비들은 배전반(配電盤)의 사람과 제작 사무실의 기사가 닭달의 사례들이나 종류가 아닌 것처럼 닭달의 사례나 종류가 아니다. 이 모든 것이 비록 부품의 구성 요소로서, 부품으로서, 주문 요청자로서 제작기 나름대로 닭달에 속하기는 하지만, 닭달은 결코 중의 의미로서 기술의 본질은 아니다. 닭달은 탈은폐의 한 역운적 방식, 다시 말해 도발적 요청의 탈은폐인 것이다. 그러한 역운적 방식의 하

나로서 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 탈은폐, 즉 “포이에시스”도 있다. 그러나 이러한 방식들은 탈은폐라는 개념 아래 나란히 정렬될 수 있는 그러한 종류가 아니다. 탈은폐는 스스로를 그때마다 나름대로 급격히 그리고 어떤 사유에게건 설명 불가능한 것으로 밖으로 끌어내어, 앞에 내어 놓는 탈은폐와 도발적 요청의 탈은폐로 나누어 주어, 인간에게 할당해 주는 그러한 역운이다. 도발적 요청의 탈은폐는 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 탈은폐 안에 자신의 유래를 갖고 있다. 그러나 닭달은 동시에 그 “포이에시스”(밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음)를 잘못 엇갈리게 놓아, 위장시켜 버린다.

85. 따라서 닭달은 탈은폐의 한 역운으로서 비록 기술의 본질이기는 하지만, 절대로 종이나 본질(essentia)의 의미로서의 본질은 아니다. 이 점에 유의한다면 우리는 놀랄 만한 사실에 직면하게 될 것이다. 즉 사람들이 보통 “본질”이라고 이해하고 있는 것을 다른 의미로 사유하기를 우리에게 요청해 오고 있는 것이 바로 기술 그 자체라는 사실이다. 그러나 어떤 다른 의미로 사유하기를 요청하고 있는가?

86. “Hauswesen”(가정), “Staatswesen”(국가)라 할 때 벌써 우리는 어떤 종류의 보편을 뜻하지 않고, 오히려 어떻게 가정 또는 국가가 다스려지고 관리되고 전개되고 쇠퇴해 가는가 하는 그 방식을 말하고 있다. 그것은 그것들이 그렇게 본질적으로 존재하고 있는 방식이다. 헤벨(J.P. Hebel)은, 괴테가 특히나 좋아했던 “칸데러 가의 유령”이라는 시에서 “die Weserei”라는 옛말을 사용하고 있다. 이 말은 거기에서 공동체의 삶이 집결되어 이루어지고

마을의 생활이 영위되고 있는 한에서의, 다시 말해 본질적으로 존재하는 한에서의 시청을 뜻한다. 동사 “wesen”에서부터 명사가 파생하고 있다. “wesen”은 동사적으로 이해할 때 “währen”(존속하다)과 의미상으로 뿐만 아니라 발음상의 단어 형성에 있어서까지 같다. 이미 소크라테스와 플라톤은 어떤 것의 본질을 존속하는 것의 의미로서의 본질적으로 존재하는 것으로 생각했다. 분명 그들은 존속하는 것을 계속 영속하는 것(“아에이 온”)으로 사유했다. 그리고 그들은 계속 영속하는 것을 현존하는 것 안에서 지속해 머물러 있는 것으로서 끝까지 견지되고 있는 것으로 보았다. 또한 지속해 머물러 있는 이것을 그들은 보임새(“에이도스, 이데아”) 안에서, 예컨대 “집”이라는 이데아 안에서 발견했다.

87. 이 이데아 안에서 모든 같은 종류의 것들이 스스로를 내보인다. 이에 비하여 개개의 실제의 집 또는 가능의 집들은 “이데아”의 변화하는 일시적 변동들이며, 따라서 존속하지 않는 것에 속한다.

88. 그러나 존속하는 것이 오직 유일하게, 플라톤이 “이데아”라고, 아리스토텔레스가 “토 티 엔 에이나이”(개개의 것이 제각기 나름대로 이미 그 무엇이었던 바의 그것)라고, 그리고 형이상학이 여러 갖가지의 해석에 있어서 *essentia*(본질)라고 생각한 그것에만 기인해야 한다는 것을 결코 한번도 근거지을 수는 없었다.

89. 모든 본질적으로 존재하는 것은 존속한다. 그런데 존속하는 것은 계속 영속하는 것만인가? 기술의 본질은 모든 기술적인 것 위를 뚫고 있는 하나의 이데아가 계속 영속한다는 의미로

서 존속하고 있는가? 그래서 거기에서부터 마치 “기술”이라는 이름이 어떤 신비의 추상체를 말하는 듯한 인상을 주는가? 기술이 어떻게 본질적으로 존재하는지는, 그 안에서 닭달이 탈은폐의 역운의 한 사건으로서 일어나고 있는, 그 계속적 영속의 인식에서만 가능하다. 괴테는 한번 (“기이한 이웃집 어린아이들”이라는 중편 소설, 천화력 제2부, 10장에서) “계속 영속하다”(fortwähren) 대신에 신비스러운 말 “계속 보존하다”(fortgewähren)를 사용했다. 그의 귀는 여기서 “존속하다”와 “보존하다”를 어떤 밖으로 말하지 않은 조화 속에서 듣고 있다. 이제 무엇이 본래 존속하는 것이며 그리고 아마도 유일하게 존속하는 것인지를 전보다 더 곱곰이 생각해 본다면 우리는 이렇게 말할 수 있을 것이다. 오직 보존된 것만이 존속한다. 처음부터 시원적으로 존속하고 있는 것은 곧 보존하고 있는 것이다.

90. 닭달은 기술이 본질적으로 존재하는 것으로 존속하고 있는 것이다. 그리고 그것이 보존하고 있는 것의 의미로까지 전개되고 있는가? 이 물음 자체가 이미 분명한 잘못된 시도인 것 같다. 그 이유는 지금까지 본 바에 의하면 닭달은 도발적 요청의 탈은폐에로 집약되고 있는 하나의 역운이기 때문이다. 도발적 요청은 다른 어떤 것일 수는 있어도 “보존하다”는 아니다. 우리가 현실적인 것을 부품으로 주문하도록 하고 있는 도발적 요청도 어쨌거나 인간을 탈은폐의 한 길로 인도하고 있는 보냄이라는 점에 유의하지 않는 한, 그것은 그렇게 보인다. 기술의 본질적 존재는 이러한 역운으로서 인간을, 그가 혼자서는 고안해 낼 수도 더욱이 만들어 낼 수도 없는 그러한 것과 관련을 맺도록 해준다. 왜냐하면 오직 혼자 힘만으로 인간인 그런 인간이란 존재하지 않

기 때문이다.

✓ 91. 그러나 이 역운이 즉 닭달이 인간 존재에게 뿐만 아니라 모든 탈은폐 그 자체에게 극단적인 위험이라 할 때, 그래도 그러한 보냄을 여전히 보존함이라고 말할 수 있을까? 물론이다. 더욱이 이 역운 안에서 구원의 힘이 자라나고 있음에 틀림없다고 할 때는 분명 그렇다. 모든 탈은폐의 역운은 제각기 보존함에서부터 일어나고 있으며, 그러한 보존함으로 일어나고 있다. 왜냐하면 이 보존함이 인간에게 비로소 탈은폐의 사건이 일어나는 데 필요한 탈은폐에 있어서의 그의 몫을 배정해 주기 때문이다. 이렇게 필요한 자로서 인간은 진리의 사건에서 자기 몫을 담당한다. 이렇게 또는 저렇게 탈은폐에 보내고 있는 바로 이 보존자가 그 자체 구원자이다. 왜냐하면 이 구원자가 인간으로 하여금 그의 본질의 최고의 품위를 보게 하고 그곳으로 귀의하게끔 하기 때문이다. 그 품위는 비은폐성과 아울러 먼저 모든 본질의 은폐성을 이 지구상에서 지키는 데에서 기인된다. 인간을 추정상 단 하나뿐인 탈은폐의 방식인 주문 요청으로 갈기갈기 찢어 넣으려고 위협하고, 그래서 인간으로 하여금 그의 자유로운 본질을 포기하게끔 하는 위험으로 밀어대고 있는 바로 그 닭달 속에서, 바로 그 극단의 위험 속에서—우리가 우리측에서 기술의 본질을 유의하기 시작한다고 가정했을 때—인간의 가장 친밀한, 파괴될 수 없는 보존자에의 귀속성이 나타난다.

92. 이렇듯 기술의 본질적 존재가 우리가 가장 희박하게 추측하고 있는 그것을, 즉 구원자의 대두의 가능성을 자체 안에 내포하고 있다.

93. 그렇기 때문에 만사는 우리가 이 출현을 깊이 생각하며 기억하여 지키는 데 달려 있다. 이것이 어떻게 일어나는가? 무엇보다도 우선 기술적인 것만을 뚫어지게 바라보는 대신 기술에 있어서 본질적으로 존재하는 것을 알아봄으로써 가능하다. 우리가 기술을 도구로 생각하고 있는 한, 우리는 그것을 마음대로 다루려는 의지에 매달린 채 남아 있는 것이다. 우리는 기술의 본질을 지나쳐 버리는 것이다.

94. 그러나 인과율의 한 방식으로서의 도구적인 것이 어떻게 본질적으로 존재하고 있는지를 묻는다면, 우리는 이러한 본질적으로 존재하는 것을 하나의 탈은폐의 역운으로서 경험하게 될 것이다.

95. 끝으로 본질의 본질적으로 존재하는 것이 그 탈은폐에 있어 인간의 참여를 필요로 하고 있는 바로 그 보존자 안에서 일어나고 있다는 것을 우리가 생각해 본다면, 다음과 같은 사실이 드러난다. 기술의 본질은 고도의 의미로 모호하다. 이러한 모호함이 모든 탈은폐 다시 말해 진리의 신비를 지시하고 있다.

96. 한편 닭달은 탈은폐의 사건을 알아볼 수 있는 모든 시야를 뒤바뀌게 하여 진리의 본질과의 연관을 근본적으로 위태롭게 만드는 주문 요청의 광란으로 도발적으로 몰아넣는다.

97. 다른 한편 닭달은 보존자 안에서 일어나고 있는데, 이 보존자가 인간으로 하여금—지금까지는 미숙하게였지만 아마도 앞으로는 차츰더 노련하게—진리의 본질의 참됨(die Wahrnis)에 필요

한 자로서 존속하도록 해주고 있다. 이렇게 해서 구원자의 대두가 일어나는 것이다.

98. 주문 요청의 제어하기 어려움[지속성]과 구원자의 억류되어 있음은 마치 천체 운행에 있어서의 두 별의 궤도처럼, 서로서로를 잡아당겨 서로 지나쳐 가게 하고 있다. 다만 그 둘의 이러한 지나쳐 감이 바로 그 둘의 가까이를 감추고 있는 것이다.

99. 만일 우리가 기술의 모호한 본질에 눈을 돌린다면, 우리는 형세를, 즉 신비의 별운행을 알아보게 될 것이다.

100. 기술에 대한 물음은 그 안에서 탈은폐와 은닉이, 즉 진리의 본질적인 존재가 일어나고 있는 바로 그 형세에 대한 물음이다.

101. 그러나 진리의 형세에 대한 일별이 우리를 무엇에 있어 도와줄 수 있는가? 우리는 위험을 보게 되고 구원의 힘이 성장함을 알아보게 될 것이다.

102. 그러써 아직 우리가 구원된 것은 아니다. 그러나 우리는 구원의 힘의 밝아오는 빛 속에서 경계하며 서 있어야 한다고 말을 건네받고 있는 것이다. 어떻게 그러한 것이 일어날 수 있는가? 지금 그리고 여기서 아주 작게는 우리가 구원자가 자라도록 돌봄으로써 가능하다. 이것은 우리가 어느 때건 항상 극단의 위험에서 눈을 떼지 말아야 함도 포함한다.

103. 기술의 본질적인 존재는 탈은폐를 위협하고 있으며, 모든 탈은폐가 주문 요청으로 함몰되어 버려, 모든 것이 오직 부품의 비은폐성 안에서만 제시될 수 있는 가능성을 띠고 위협해 온다. 인간의 행위는 결코 이 위험을 직접 대면할 수 없다. 인간의 힘만으로는 결코 이 위험을 쫓아낼 수 없다. 그러나 인간의 성찰은, 모든 구원자가 위험스럽게 된 자와 마찬가지로 더 고차의 동시에 서로 연관된 본질에서 유래해야 한다는 것을 깊이 사유할 수 있다.

104. 그렇다면 혹시나 좀더 시원적으로 보존된 탈은폐가 구원자를 위험—이 위험은 기술의 시대에 스스로를 내보이기보다는 오히려 더 숨기고 있다—의 와중에서 처음으로 나타나게 할 수도 있지 않을까?

구원자를 찾아

105. 이전에는 “테크네”라는 명칭을 기술만이 지니고 있었던 것은 아니다. 이전에는 진리를 빛나는 것의 광채 안으로 끄집어 내어 앞에 내어 놓는 것도 “테크네”라 일컬었다.

106. 이전에는 참된 것을 아름다운 것으로 끄집어 내어 앞에 내어 놓는 것도 “테크네”라 일컬었다. 미술의 “포에시스”(밖으로 끌어 내어 앞에 내어 놓음)도 “테크네”라 불리었다.

107. 서양 역운의 시작인 그리스에서 예술은 그 자체에 보존된 탈은폐의 최고도의 경지에까지 이르렀다. 이 예술은 신들의 현존을 이끌어 냈으며, 신적인 역운과 인간의 역운 사이의 상호 대화를 빛나게 해주었다. 그리고 이 예술이 “테크네”라고만 일컬어졌

다. 그것만이 유일한 다각적인 탈은폐였다. 그것은 경건하였다. 다시 말해 진리의 성(盛)함과 보존에 매우 유연하였다.

108. 예술은 기교적인 것에서 유래하지 않았다. 예술 작품들이 심미적으로 음미된 것도 아니다. 예술은 문화 창조의 부산물이 아니었다.

109. 그러면 예술은 무엇이었나? 아마도 고도의 시대에 잠깐 반짝인 어떤 것이었을까? 왜 “테크네”라는 소박한 이름을 지니고 있었나? 그 이유는 예술이 밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓는 탈은폐였고, 그래서 “포이에시스”에 속하는 것이었기 때문이다. 이 “포이에시스”라는 이름을 나중에는 모든 미의 예술들을 관장하고 있는 탈은폐가, 즉 시(詩)가, 시적인 것이 자기 고유의 이름으로 간직하게 되었다.

110. “위험이 있는 곳에는 그러나
구원의 힘도 함께 자라네.”

이 시구를 우리에게 들려 준 시인이 또한 우리에게 “...인간은 이 지구상에서 시적으로 거(居)하고 있다”고 말하고 있다.

111. 시적인 것이 참된 것을, 플라톤이 《파이드로스》에서 “토엑파네스타톤”, 즉 가장 순수하게 밖으로 비추어 드러나고 있는 것이라고 칭한 그것의 광채 속으로 이끌어 준다. 시적인 것은 모든 예술에, 즉 본질적으로 존재하는 것을 미(아름다움)으로 열어 보이는 모든 탈은폐 안에 삼투해 내재하고 있다.

112. 그렇다면 아름다운 예술(美術)이 시적인 탈은폐에 의거해야 한단 말인가? 이 탈은폐가 미술로 하여금 더 시원적이기를 요구하여, 미술이 자기편에서 구원자의 성장을 합당하게 보육하는 자기 구실을 다하여, 보존하고 있는 것에 대한 안목과 신뢰를 새롭게 일깨우고 세워 놓아야 했다는 말인가?

113. 과연 예술이 극단의 위험 한가운데에서 자신의 본질에 함축되어 있는 이러한 최고의 가능성을 보존하고 있는지는 아무도 알 수 없다. 그러나 우리는 놀랄 수가 있다. 무엇을 보고 놀랄 수 있단 말인가? 다른 가능성을 보고 놀랄 수가 있다. 즉 기술의 광란이 도처에 극도로 만연되어 드디어는 모든 기술적인 것을 꿰뚫고 기술의 본질이 진리의 사건 안으로까지 본질적으로 존재하게 될 가능성 말이다.

114. 기술의 본질이 전혀 기술적인 것이 아니기에, 기술에 대한 본질적인 자각과 기술과의 결정적인 대결은, 한편으로는 기술의 본질과 가깝게 관련되어 있고 다른 편으로는 그것과는 근본적으로 다른, 그런 어떤 영역에서 일어날 수밖에 없다.

115. 그런 영역이 곧 예술이다. 물론 예술적인 자각이 자기편에서, 우리가 물음을 제기하고 있는 바로 그 진리의 형세에 대해 스스로를 봉쇄해 버리지 않을 때에만 가능하다.

116. 이렇게 우리는 물음을 던지면서 기술의 본질적인 존재를 순전히 기술만 보아서는 경험할 수 없다는, 예술의 본질적인 존재를 순전히 미학만을 보아서는 더 이상 보존할 수 없다는 상황

의 긴급성을 확인했다. 기술의 본질에 대해 물음을 던지며 사유하면 할수록 예술의 본질이 더욱더 신비스러워진다.

117. 위험이 더욱더 가까워 올수록, 구원자애로 이르는 길은 더욱더 밝게 빛나기 시작하고, 우리는 더욱더 물음을 제기하게 된다. 그 까닭은 물음이 사유의 경건함이기 때문이다.